

Sobre o argumento de Anselmo e o que não se pode pensar

On Anselm's argument and that which cannot be conceived

José Carlos Estêvão
Universidade de São Paulo – USP
jcestev@usp.br

Resumo: Nesse artigo, mostraremos que, no argumento de Anselmo de Cantuária, “aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado”, antes que uma definição, é a significação do próprio nome de Deus. Segundo esse argumento, ao não se dar ao trabalho, exigido pelo caráter apofático do nome divino, de praticar a ascese necessária para adentrar a própria mente e afastá-la de tudo mais que não Deus, o *insipiens* abdica da racionalidade do pensamento. Assim, sem dar a devida atenção ao fato de que essa discussão de Anselmo é proposta no formato de uma *quaestio* medieval, os comentários posteriores, e especialmente os contemporâneos, acabam não mostrando que, ali, Anselmo, inspirado em Agostinho, desenvolveu o que, para ele mesmo, era propositalmente um programa filosófico: afastar-se do sensível a fim de se voltar para o inteligível, “lugar natural da contemplação da verdade”.

Palavras-chave: Anselmo, *Proslógio*, argumento apofático sobre a existência de Deus, inteligível.

Abstract: I intend to show in this paper that, rather than a definition, in Anselm of Canterbury's argument “that than which nothing greater can be conceived” is the meaning of God's name. According to the argument, ignoring the exigences of the apophatic character attributed to the name of God and refusing to practice the ascesis required to access his own mind and to put it away from anything other than God, the *insipiens* abdicates the rationality of the thought. In such a manner, estrange to the fact that the Anselmian discussion is proposed in the form of a mediaeval *quaestio*, posterior commentaries to this text, and especially the contemporaries, fail to show that, inspired by Augustin of Hippo, Anselm developed in his discussion what himself deliberately took as a Philosophical Program: move away from the senses and turn to the intellect, “natural place for the contemplation of the truth”.

Keywords: Anselm, *Prosligion*, apophatic argument for God's existence, intelligible.



O “argumento” de Anselmo de Cantuária sobre a existência de Deus pode ser parafraseado de modo muito simples. Aliás, o autor insiste que sua principal característica é justamente a *simplicidade* (embora seja um trava-línguas desconfortável):

Digamos que Deus seja “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior”. Digamos ainda que entendêssemos o que foi dito. Portanto, temos no intelecto a apreensão da expressão “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior” e pode ser que tenhamos também a compreensão do que essa expressão quer dizer. Assim, sempre será certo que ao menos a apreensão da expressão existe no nosso intelecto. Mas se também se vier a compreender o que quer dizer “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior”, não se poderá pensar isso como existente apenas no intelecto, porque, senão, não seria “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior”, uma vez que existir no intelecto e fora dele é maior do que apenas no intelecto. Portanto, “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior” só pode ser pensado como existente no intelecto e fora dele. Sendo Deus “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior”, parece que a conclusão é: *ergo*, Deus existe. É só isso. Ou quase.

Três observações iniciais. A primeira é que a sensação imediata de que se trata de um sofisma qualquer é falsa. O argumento é *formalmente* inatacável. Alguns dos melhores lógicos do século XX se debruçaram sobre diversas variantes do chamado “argumento ontológico” para concluir que, sim, ele “funciona” e, para os nossos fins, basta recorrer à autoridade de Kurt Gödel¹.

A segunda é que ele pode ser refutado *materialmente*, digamos assim, principalmente se nos ativermos à concepção de existência que ele implica, ou se discutirmos o significado de “maior”. Foi o que fizeram praticamente todos os seus críticos. Desde o primeiro deles, ainda na época de Anselmo, um monge chamado Gaunilo, até filósofos contemporâneos, passando, claro, por Kant. Um hipotético leitor aristotélico, para quem “o ser se diz de muitas maneiras”, dirá que aquilo que está em nosso intelecto existe de forma diferente do que existe fora do intelecto. O que está em nosso intelecto pode ser em potência, o que está fora dele, em ato. Da existência do que está em potência não pode decorrer a existência em ato. A refutação mais conhecida, a de Kant, lembra que, como a “existência” não é um atributo, não se pode dizer que algo existente é *maior* do que algo inexistente. Em suma, o argumento é logicamente forte, mas parece metafisicamente frágil (juízo do qual, não esqueçamos, Hegel discordava e, segundo Ruy Fausto, Marx também²...).

A terceira observação é que o argumento, cuja força lógica exige que o pensamento admita a existência de Deus, parece não gerar nenhuma convicção. Ninguém nunca passou a “acreditar em Deus” só porque ouviu o argumento de Anselmo. Ora, é bastante estranho que um argumento não gere convicção.

Isto posto, vamos à exposição de Anselmo. Como se sabe, a designação de “argumento ontológico” não é dele, mas de Kant, e o argumento conheceu os mais variados avatares, em particular o de Descartes e o de Leibniz (é Descartes que Kant tem em vista, não Anselmo). Ao ler Anselmo, esperamos mostrar que seu argumento não é fonte de inspiração para Descartes, mas que ambos guardam um inequívoco ar de família, não mais – mas também não menos – do que isso.

¹ Cf., por exemplo, Timossi, R. G., *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*. Genova: Marietti, 2005.

² Fausto, R., “Pressuposição e posição: dialética e significações ‘obscuras’” in *Marx: lógica e política, II*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 149-179. Marx não dirá, é claro, que “Deus existe”, mas, para ele, a estrutura do argumento ontológico deve continuar a valer, uma vez que é necessário pensar categorias que “passam” do pensado ao real. Categorias do real e não conceitos do entendimento. O caso exemplar é o valor, segundo o autor, chave da compreensão da tessitura do real nas sociedades capitalistas, e que só se desvenda deste modo.



No texto de Anselmo, o argumento ocupa o capítulo 2 do *Proslógio*, um livrinho minúsculo dedicado inteiramente ao argumento:

Portanto, Senhor, tu que concedes a inteligência da fé, concede-me, na medida em que julgues conveniente, entender o fato de que és como cremos, e de que és o que cremos. E seguramente cremos-te ser ‘algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado’ [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*]. Portanto, acaso não há tal natureza pelo fato de que ‘o insipiente disse em seu coração: Deus não é’?

Ora, certamente, esse mesmo insipiente, quando ouve isto mesmo que digo: ‘algo em relação ao qual nada maior pode ser pensado’, entende o que ouve, e o que entende é na sua inteligência, mesmo que não entenda que aquilo é. É distinto, com efeito, a coisa ser na inteligência e o entendimento de que a coisa seja. Pois quando o pintor pensa antecipadamente o que há de fazer, certamente o tem na inteligência, mas ainda não entende que seja o que ainda não fez. Mas quando já pintou, tanto o tem na inteligência quanto entende ser o que já fez.

Portanto, mesmo o insipiente está convencido de que seja, ao menos na inteligência, ‘algo em relação ao qual nada maior pode ser pensado’, porque, quando ouve, entende isso. E tudo que se entende, é na inteligência. E, certamente, ‘aquilo em relação ao qual nada maior está apto a ser pensado’, não pode ser somente na inteligência. Com efeito, ainda que fosse unicamente na inteligência, poder-se-ia pensar ser também na coisa, o que é maior. Portanto, se ‘aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado’ for unicamente na inteligência, ‘aquilo mesmo em relação ao qual nada maior pode ser pensado’ está em relação com o que pode ser pensado maior. Ora, isso certamente não pode ser.

Existe, portanto, sem dúvida, tanto na inteligência como na coisa, ‘algo em relação ao qual não é válido [*non valet*] que seja pensado nada maior’³.

A tradução do *aliquid quo nihil maius cogitari possit* é muito difícil. Noutras passagens Anselmo diz *id quo nihil maius*⁴. Em vez de “algo”, como usamos, pode ser “aquilo” ou “isso” que “nada maior se pode pensar”. O que importa é que seja indeterminado.

Segundo um comentador, o termo *aliquid* seria usado em latim para traduzir a noção estoica grega de *ti*, tomado como “um gênero superior ao ser, uma vez que se estende tanto ao que é (aos corpos, pois só os corpos são seres, *onta*), quanto aos incorporais, que não são seres (*onta*) e que se distinguem em quatro espécies: o vazio, o lugar, o tempo e [...] os *lekta*”⁵, (as *significações*, digamos assim). Desse modo, tecnicamente, o nosso “algo” deve ser entendido como tudo englobando, sem confundir-se com “ser”. Salvo melhor juízo, é impossível dizer isso em português. O mesmo reparo deve ser feito acerca de outros termos, em particular, os que derivam de “intelecto” e de “inteligir”.

Na sequência, notemos que o segundo capítulo começa com um “portanto” (*ergo*): isto é, “dado o que foi dito anteriormente, então...”. Mas, na realidade, não se costuma prestar atenção ao prêmio e ao primeiro

³ “Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo e non est aliqua talis natura, quia ‘dixit insipiens in corde suo: non est deus’? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re”. *Proslogion*, cap. II. *Quod vere sit deus* in *Anselmi Cantuariensis opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart, Frommann, 1984, I, vol. 1, pp. 101-102. A tradução corrente em português é a de Angelo Ricci: Anselmo de Cantuária, “Proslógio” in *Santo Anselmo de Cantuária*, Pedro Abelardo. *Os pensadores*, VII. São Paulo: Abril, 1973, pp. 107-108. Foi necessário revê-la a partir do texto latino e da tradução francesa anotada de Corbin (Anselme de Cantorbéry, *Monologion. Proslogion*. Paris: Éd. du Cerf, 1986). A versão final da tradução é, praticamente, de Carlos Eduardo de Oliveira, com o qual tenho discutido o tema (e que faz uma interpretação bastante diferente da que apresento aqui), assim como com Gustavo Barreto Vilhena de Paiva e Lessandro Regiani Costa.

⁴ É o caso, por exemplo, no cap. IV do *Proslogion*, p. 104.

⁵ De Muralt, A., *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. Paris: Vrin, 1995, p. 26.



capítulo, porque soam como preces – piedosas, é verdade –, mas bem pouco aptas a atrair a atenção de filósofos e professores de filosofia.

A exposição tem o formato da *quaestio*, de uma questão no sentido medieval: dada uma pergunta, responde-se sim ou não, *sic et non*. O título do capítulo 2 é *Quod vere sit deus*: “Que Deus verdadeiramente é”. Sim ou não. Primeiro: “Cremos, com efeito, que tu és ‘algo em relação ao qual nada maior se pode pensar’”. Segundo: “Ou será que não há tal natureza, porque ‘disse o insipiente em seu coração’: ‘não há Deus?’”. Das duas, uma: ou Deus é “algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado” (que se demonstrará como não podendo ser pensado como inexistente) ou “não há Deus”.

Como é de praxe na *quaestio*, a montagem das alternativas está estribada em “autoridades”, isto é, em afirmações de autores cuja posição é geralmente acatada. No caso são, respectivamente, uma passagem de Sêneca em cuja obra *Questões naturais*⁶ Anselmo encontra a “definição” (com aspas, porque, na realidade, não se trata de uma “definição”) de Deus como “algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior”, e, em contraposição, nada menos do que uma citação da *Bíblia*, na qual se lê “disse o insipiente em seu coração: ‘não há Deus’”. Ou seja, ao contrário do que se poderia esperar, a “autoridade” – a citação – que permite afirmar que Deus existe é de um filósofo não cristão, e a “autoridade” que permite afirmar que Deus *não existe* é uma passagem bíblica, do *Salmo* 14 (ou 13), repetida literalmente no *Salmo* 53 (ou 52).

O texto não informa a origem de suas “autoridades”, mas a segunda é fartamente conhecida de qualquer leitor contumaz da *Bíblia*, e a citação de Sêneca parece ser de conhecimento do leitor presumido. Temos um catálogo, datando do século XII, dos livros da Abadia de Bec – da qual, como se sabe, Anselmo, antes de ser arcebispo de Cantuária, foi abade e onde escreveu o *Proslógio* –, no qual consta, sim, a referência a um exemplar das *Questões naturais* de Sêneca⁷, aliás, um autor firmemente empenhado em traduzir para o latim a terminologia grega estoica.

O “cremos” da expressão “Cremos, com efeito, que tu és ‘algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado’” *não se refere* à fé cristã – como pode parecer –, mas à “definição” (ainda com aspas) filosófica de um “pagão” (mesmo que seja o mais “cristão” dos “pagãos”, ao qual se atribuiu uma apócrifa correspondência com São Paulo⁸).

“Algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado” não é uma definição porque a expressão é inteiramente *negativa*; refere-se ao que “não se pode pensar”, portanto, não define. O que se parece predicar do sujeito da frase é, na realidade, que “*não se pode pensar*”.

Mas a expressão, embora não defina, designa. É uma designação de Deus, ou, se quisermos, um “nome de Deus”⁹. Isto é, o *significado* que damos à palavra “Deus”. Quando dizemos a palavra “Deus”, queremos significar “algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado”. Pense-se na expressão inteiramente unida por hifens, como se fosse uma única palavra. Afinal, não sabemos definir “Deus” e podemos referir-nos a ele das mais variadas formas (como com a palavra “Senhor” do início do capítulo segundo do *Proslógio*).

⁶ “Quid est Deus? [...] qua nihil majus cogitari potest”. Sêneca, *Questions naturelles*. Texte et trad. par P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1929, I, Præf., 13, 7.

⁷ “Catalogus librorum Abbatiae Beccensis circa Saeculum Duodecimum”, ed. F. Ravaisson in “Ad opera Lanfranci appendix”, PL, 150, cc. 769A-782C. Turnhout: Brepols, [1850] 1989. Embora haja quem, como Marcia Colish, entenda que o manuscrito a que se refere o Catálogo seja posterior à época de Anselmo, resta a literalidade da expressão recolhida por Anselmo. Cf. Colish, M. L., *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. T. I. *Stoicism in classical Latin literature*. Leiden: Brill, 1990².

⁸ Cf. Berry, P., ed., *Correspondence between Paul and Seneca, A.D. 61-65*. Lewiston: Mellen, 1999.

⁹ A expressão é corrente, veja-se, por exemplo, Barth, K., *Fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. Trad. de R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000, esp. pp. 81-96.



Mas a forma particular proposta por Sêneca tem a vantagem, em relação a outras, de nos permitir pensar que, se Deus é designado como “algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado”, então, dada a análise desta designação, necessariamente tal não pode ser pensado como inexistente.

Quanto ao “insipiente”, o *insipiens* do texto da Vulgata latina, em geral traduzido por “insensato” nas nossas versões da *Bíblia*, que diz “em seu coração: ‘não há Deus’”, ele é uma figura dupla: tanto pode ser entendido como “insipiente” com “s”, que é “ignorante” (o “insensato”), como com “c”, “incipiente”, que é “iniciante”, que não conhece. O *insipiens* não necessariamente é “insensato”: ele pode ser aquele que não conhece e que, no entanto, busca conhecer. E pode ser aquele que se recusa a conhecer. Pode-se jogar com as duas acepções: o *insipiens* não conhece e pode tanto ser que queira conhecer, quanto que não o queira. Num ou noutro caso, é aquele que não conhece que diz “não há Deus”. Como veremos, é graças à referência ao *insipiens* que Anselmo poderá precisar que seu argumento, menos do que provar que Deus existe, prova, negativamente, que Deus *não* pode ser *pensado* como não existente.

É o que diz o parágrafo inicial do capítulo 3 do *Proslógio* (o argumento, de fato, se desdobra dos capítulos II ao IV, mas o todo não ocupa mais de três páginas):

O que, de fato, é tão verdadeiramente que sequer poderia ser pensado não ser. Pois pode ser pensado ‘ser’, ‘algo que não poderia ser pensado não ser’, que é maior do que ‘o que pode ser pensado não ser’. Afinal, se ‘aquilo em relação ao qual não está apto a ser pensado maior’ pode ser pensado não ser, ‘aquilo mesmo em relação ao qual não está apto a ser pensado maior’ não é ‘aquilo em relação ao qual não está apto a ser pensado maior’, o que não pode convir. Portanto, é tão verdadeiramente ‘algo em relação ao qual não pode ser pensado nada maior’ que sequer poderia ser pensado não ser¹⁰.

O argumento não diz, propriamente, “Deus existe”. Diz: “Deus não pode ser pensado como não existente”, decorrendo que, salvo contradição, “Deus deve ser pensado como existente”¹¹.

Se o *insipiens* pode “dizer em seu coração”, isto é, pode pensar que Deus não existe, é porque não sabe o que quer dizer a palavra “Deus”, ou seja, que ela significa “algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado”. Sabendo, se for “incipiente”, com “c”, muda de pensamento e passa a afirmar que pensa que Deus existe, ou, se for “insipiente”, com “s”, então, abdica, querendo ou não, da racionalidade do pensamento.

Note-se que dissemos que era fácil recusar *materialmente* o argumento, mas virtualmente impossível atacá-lo *formalmente*. Não por acaso, Anselmo o restringe ao âmbito formal. Insiste em não fazer qualquer afirmação positiva. Como dirá mais à frente, nas quatro linhas do capítulo XV: se cremos poder pensar “algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado”, então isto justamente *não* é “algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado”. Deus é *quiddam maius quam cogitari possit*: algo maior do que poderia ser pensado¹².

¹⁰ “Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse”. *Proslógion*, cap. III. *Quod non possit cogitari non esse*, pp. 102-103.

¹¹ Cf. Gilson, É., “Sens et nature de l’argument de saint Anselme”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1934, 9, pp. 6-7.

¹² “Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit”. *Proslógion*, cap. XV. *Quod maior sit quam cogitari possit*, p. 112.

Daí as impropriedades da primeira crítica – primeira do ponto de vista histórico –, feita ao argumento de Anselmo. Gaulino, monge da abadia de Marmoutier, escreve uma réplica como que “em defesa do insipiente”, o *Pro insipiente*¹³, na qual, após sumariar o argumento, nega sua pertinência.

O sumário é breve: “Talvez, àquele que duvida haver ou que nega haver alguma tal natureza ‘em relação à qual nada maior poderia ser pensado’, dado que, de que ela seja”, se diz que sua existência pode ser provada pois mesmo aquele que nega ou duvida já a tem na inteligência, ora, ser apenas no intelecto é menos do que ser no intelecto e fora dele... etc. De modo que o argumento de Anselmo teria como conclusão necessária que o “que é maior do que todos [*maius omnibus*], que se já provou ser no intelecto, não seria só no intelecto, mas seja também na coisa [*in re*], uma vez que, diferentemente, não poderia ser o maior do que todos”¹⁴.

No entanto, a isso se poderia responder, diz Gaulino, que, se for sustentado que o que compreendo existe no meu intelecto, também seria o caso de afirmações falsas, as quais igualmente compreendo. Para que tal não ocorra, deve-se diferenciar entre o que se pode ter no pensamento e o que é entender e ter no intelecto o que só se pode pensar “ao entender, isto é, ao compreender, pela ciência, que aquilo existe pela própria coisa”¹⁵, portanto, que é verdadeiro.

O exemplo dado por Anselmo sobre o pintor, que sabe que é diferente pensar algo antes e depois de tê-lo feito, deixa de lado, diz Gaulino, que a realidade que se pode atribuir à obra na alma do pintor é diferente da realidade da obra pintada. E citando Agostinho, lembra que aquilo que está na alma do artífice, enquanto está nela, tem “vida”, mas derivada da vida da própria alma do artífice, enquanto a obra realizada, “não tem vida” (é um artefato)¹⁶.

O argumento de Anselmo também é negado através da referência à “Ilha Perdida”: ela tem todas as qualidades imagináveis e é superior a todas as outras, pena que não se sabe ou não se possa saber onde está¹⁷. Entende-se perfeitamente o que foi dito quando a descrevem, mas quem aceitaria que daí se concluísse que, como ela tem todas as qualidades, deve também existir, caso contrário, não seria superior a todas as outras e, no entanto, entende-se que ela o é. Então, literalmente: “quem seria mais tolo, quem

¹³ *Gaunilonis quid ad haec respondeat quidam pro insipiente in Anselmi Cantuariensis opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1984, I, vol. 1, pp. 125-129.

¹⁴ “Dubitanti utrum sit vel neganti quod sit aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit, [...] et ideo necesse est ut *maius omnibus*, quod esse iam probatum est in intellectu, non in solo intellectu sed et in re sit, quoniam aliter *maius omnibus* esse non poterit”. *Pro insipiente*, p. 125. Ênfases minha.

¹⁵ “Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possim hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, re ipse illud existere”. *Pro insipiente*, pp. 125-126.

¹⁶ “Unde nec illud exemplum de pictore picturam quam facturus est iam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura antequam fiat in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia et sicut sanctus Augustinus ait: ‘cum faber arcam facturus in opere, prius habet illam in arte; arca quae fit in opere non est vita, arca quae est in arte vita est, quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur’ [*In Iohannis Evangelium tractatus*, I]. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius?”. *Pro insipiente*, p. 126.

¹⁷ “Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui ‘perditam’, quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque praestare”. *Pro insipiente*, p. 128.

sustentasse isso ou quem acreditasse nisso?”¹⁸ (diga-se de passagem, o debate destes dois devotos religiosos é realmente ácido). Só faltou Gaunilo dizer expressamente “a existência não é um atributo, portanto etc.”

Gaunilo já havia comentado que se, como quer Anselmo, “não se pode pensar que Deus não existe”, parece desnecessária tanta argumentação, e termina indicando (através de uma referência ao chamado “cogito agostiniano”), que, ainda que se diga que não se pode pensar que o “maior do que todos” (*maius omnibus*) não existe, ocorre que, diz ele, também “sei, certissimamente, que sou, no entanto, sei que poderia não ser”. Ora, se posso pensar que isso que sei tão certamente (que eu sou), pode não ser, “por que não o poderia a propósito de qualquer outra coisa que sei com a mesma certeza?”¹⁹. De resto, insulto final, ele concede que, embora mal argumentado, o texto de Anselmo é muito edificante...

As cinco páginas do *Pro insipiens* de Gaunilo são, como diz Michel Corbin, quase um catálogo das futuras refutações do argumento, de Tomás de Aquino a Kant²⁰.

A tréplica é devastadora (e violenta – os dois textos jogam constantemente com a figura do *insipiens*, o tolo, o estulto). Não vou analisar em detalhe a resposta de Anselmo²¹, duas vezes mais longa do que o texto de Gaunilo e realmente complexa. Nela, Anselmo refaz, extensamente, a argumentação de Gaunilo e a sua própria. Mas o grande erro de Gaunilo é que sua pretensa refutação crítica, diz Anselmo, “aquilo que eu nunca disse”. De fato, Gaunilo começa fazendo referência a “algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado”, mas apenas para passar imediatamente para aquilo que é “maior do que todos”. E toda sua argumentação se faz em referência ao “maior do que todos”²².

“Concordando” com Gaunilo, Anselmo continua: ora, ainda que seja possível dizer que Deus é “a maior natureza que há”, daí certamente não decorrerá que se deva pensar que tal natureza existe. Do mesmo modo, concede que a expressão “maior do que todos (*omnibus maius*)” é como a que se refere à “Ilha Perdida”, com todas suas qualidades (Anselmo, inclusive, promete dá-la a Gaunilo, creio que de papel passado...). Por fim, concede ainda que dessas expressões, de fato, *não* decorre nada²³. Mas isso porque são ambas positivas: numa, o predicado de Deus seria “a maior natureza que há”; noutra, o da Ilha Perdida, “mais fértil do que todas as outras terras”. Já em “algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado” (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) nada positivo é predicado daquilo sobre o que se pensa, há apenas a enunciação de uma regra – o “algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado” só não pode

¹⁸ “... ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit – si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod vere sit ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me si ei concedam...” *Pro insipiente*, p. 128.

¹⁹ “Cui cum deinceps asseritur tale esse maius illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus maius [...]. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio?” *Pro insipiens*, p. 129.

²⁰ Cf. Corbin, ad *Pro insipiens*, nota a, p. 289. Para um verdadeiro catálogo dos usos do argumento na História, veja, por exemplo, as quase 800 páginas da coletânea de artigos publicada por Marco Olivetti, *L'argomento ontologico. The Ontological Argument. L'argument ontologique. Der ontologische Gottesbeweis*. Padova: CEDAM, 1990.

²¹ Anselmo, “Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli [Responsio editoris]” in *Opera omnia*, 1984, I, vol. 1, pp. 130-139.

²² “Primum, quod saepe repetis me dicere, quia quod est maius omnibus est in intellectu, si est in intellectu est et in re – aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius –: *nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio*. Non enim idem valet quod dicitur ‘maius omnibus’ et ‘quo maius cogitari nequit’, ad probandum quia est in re quod dicitur”. *Responsio editoris*, p. 134. Ênfase minha.

²³ “Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter ‘quo maius cogitari non possit’, cui aptare valeat conexionem huius meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdemam”. *Responsio editoris*, p. 133.

ser pensado como não-existente. Então, pouco importa a referência às coisas inexistentes que podem ser pensadas, pouco importa a diferença entre existir no pensamento e fora dele, pois o “algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado” não recebe nenhuma predicação nem no pensamento, nem fora dele – mas da compreensão de sua enunciação decorre necessariamente que não pode ser pensado como não-existente. Assim, fica clara a diferença entre por que posso saber, certamente, que sou, ainda que possa não ser, e saber porque Deus, “algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado”, não pode ser pensado como não-sendo.

A referência a dois polos históricos da crítica do argumento ontológico, a de Tomás de Aquino e a de Kant, não leva em conta o uso que estes filósofos fazem da crítica. Busca apenas apontar que Anselmo provavelmente responderia a elas que “criticam o que eu não disse”. Nem é o caso de pretender discutir a pertinência dessas críticas. Podemos retornar à terceira observação que fizemos no início, sobre o fato de o argumento não gerar nenhuma convicção.

Para isso, primeiro, voltemos nossa atenção para uma passagem da resposta de Anselmo a Gaunilo que parece muito enigmática. O texto de Gaunilo se apresenta como o de alguém que respondesse pelo *insipiens* e Anselmo diz que não responderá ao *insipiens*, mas ao *católico*, e que responderá “catolicamente”, fazendo apelo, logo abaixo, à “fé e à consciência” de Gaunilo²⁴.

O que nos surpreende é que o próêmio do *Proslógio* promete apresentar “um argumento que baste por si próprio e não dependa de nenhum outro”²⁵. Em seu livro anterior, o *Monológio*, uma cadeia de meditações sobre a essência divina – e que é explicitamente referido no mesmo próêmio do *Proslógio* como seu antecedente –, Anselmo diz que seus escritos devem “nada presumir a partir da autoridade das Escrituras, mas, por meio de argumentos e de simples discussão, mostrar o que se afirma segundo a necessidade da razão e a clareza da verdade”²⁶. A “necessidade da razão” e a “clareza da verdade” estão enfaticamente em contraposição à “autoridade das Escrituras”. Ora, então o que vem fazer aqui esta referência à “catolicidade”, à “fé e à consciência” de Gaunilo? Inclusive porque, na resposta a Gaunilo, Anselmo insiste no bordão “o que pode ser mais lógico do que isso?” E, mais uma vez, não faz qualquer referência às *Escrituras* ou à fé cristã.

Sabe-se que um dos maiores comentadores contemporâneos da obra de Anselmo, o teólogo suíço Karl Barth, entende que “a prova da existência de Deus”, como diz ele, só se compreende no contexto do “programa teológico” de Anselmo²⁷. “Teológico” e não “filosófico”. Barth tem onde se pegar: o próprio Anselmo diz que, antes de dar ao texto o título de *Proslógio*, isto é, “alocução” (por contraposição à obra

²⁴ “Quoniam non me reprehendit in his dictis ille ‘insipiens’, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: *sufficere mihi potest respondere catholico*. [...] Ergo vero dico: Si ‘quo maius cogitari non potest’ non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, *fide et conscientia tua* pro firmissimo utor argumento”. Anselmo, op. cit., p. 130. Ênfases minhas. O par *fide et conscientia* é uma referência à *Primeira Carta de Paulo a Timóteo* (1, 19), segundo a qual, “sem boa consciência, naufraga a fé”. Anselmo, na segunda versão da *Epístola sobre a encarnação do verbo*, citando a passagem mais literalmente, explica que “boa consciência” se refere igualmente à solidez da sabedoria e “dos costumes” (*morum et sapientiae gravitate*), sem as quais “naufraga a fé”. Cf. Anselmo, “Epístola de incarnatione verbi, posterior recensio” in *Opera omnia*, 1984, II, vol. 2, p. 9.

²⁵ “... unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret...”. *Proslógion, Prooemium*, p. 93.

²⁶ “... quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplici que disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet”. Anselmo, *Monologion, Prologus* in *Opera omnia*, 1984, I, vol. 1, p. 7.

²⁷ Barth, K., *Fé em busca de compreensão*, op. cit. Para uma exposição contrária clássica, veja-se o artigo de Gilson, também já citado, “Sens et nature de l’argument de saint Anselme”.

anterior *Monólogo*, quer dizer, “solilóquio”), o havia nomeado justamente *Fides quaerens intellectum*²⁸, “a fé em busca do intelecto”, da inteligência. E o primeiro enunciado do argumento faz referência tanto à fé quanto “ao que cremos”. Lembrando:

Portanto, Senhor, tu que concedes a *intelecção*, a *inteligência da fé*, concede-me entender, na medida em que julgues conveniente, que és como *cremos*, e que és o que *cremos*. *Creemos*, com efeito, que tu és ‘algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado’ (ênfase nossa).

O que o argumento de Anselmo põe em jogo é “o que cremos” sobre Deus. É verdade que se trata de um argumento, não de uma prova. Não é a mesma coisa. Por um lado, tecnicamente, *argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem*, é “o que dá fé de algo duvidoso”. A definição é tradicional e recorrente. Anselmo a conhece através do *De topicis differentiis* de Boécio, comentando Cícero²⁹. Por outro lado, a própria definição cristã de “fé” se faz por referência ao argumento: *fides enim est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*: “a fé é a substância das coisas que esperamos, o argumento das coisas que não se veem” (*Epístola aos Hebreus*, 11, 1). *Fides est argumentum non apparentium*: “argumentum”, em latim, “élenchos” no original grego.

O autor da *Epístola*, atribuída a Paulo, é mais corajoso e preciso do que costumam ser os tradutores da *Bíblia*. A King James diz “*evidence of things not seen*”; a *Bíblia de Jerusalém*, “um meio de demonstrar as realidades que não se veem”. A tradução de Chouraqui, apesar da alardeada pretensão de literalidade, não vacila em usar “*la preuve de ce qui n’est pas visible*”. É a velha João Ferreira de Almeida (revista) que parece mais cuidadosa: “*a convicção de fatos que não se veem*”. Em português, “convicção” me parece mais conveniente do que “evidência” ou “um meio de demonstração”, demasiados fortes³⁰.

As vacilações na tradução são fortemente compreensíveis. Desde pelo menos a Idade Média, houve quem indicasse o travo cético (“acadêmico”) da compreensão de “argumento” antes como “estimativa”, como faz Pedro Abelardo na geração seguinte à de Anselmo, como indica seu oponente Guilherme de São Teodorico³¹.

Se dissemos que o “argumento” de Anselmo não gera convicção é porque, de fato, ele não pretende transcender a fronteira do título *Fides quaerens intellectum*, “a fé em busca do intelecto”, da inteligência. Ora, o que isso significa?

Anselmo, imediatamente antes de apresentar o argumento, nas últimas palavras do capítulo I do *Proslógio*, diz “não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Pois creio que ‘se não credes, não

²⁸ “... unicuique suum dedi titulum, ut prius *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et sequens *Fides quaerens intellectum diceretur*. [...] Quod ut aptius fieret, illud quidem *Monologion*, id est soliloquium, istud vero *Proslogion*, id est alloquium, nominavi”. *Proslogion, Prooemium*, p. 94.

²⁹ Boécio, *De differentiis topicis*, I, PL, 64, col. 1174, apud Corbin, ad *Proslogion*, “Préambule”, p. 229, nota a. Como diz Corbin, loc. cit., em tal concepção, um argumento é uma proposição que permite escolher entre as duas partes de uma alternativa.

³⁰ Uma tradução portuguesa recente, a de Frederico Lorenço (São Paulo: Cia. das Letras, 2018), traduz υπόστασις por “garantia” e ἔλεγχος por “certeza”: “Fé é garantia de coisas que se esperam e certeza de coisas que não se veem” (“Ἐστι δὲ πίστις ἐπιζοιμένων υπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων”).

³¹ “In primo limine theologiae suae [Abaelardo] fidem diffinivit aestimationem rerum non apparentium, nec sensibus corporis subjacentium, [...]. Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet, sive opiniones academicorum sint aestimationes istae, quorum sententia est nihil credere, nihil scire, sed omnia aestimare”. Guillelmus a Sancto Theodorico, “Disputatio adversus Petrum Abaelardum” (PL 180, 249A-250A). Cf. *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*. Ed. P. Verderyen. Turnholt: Brepols, 2007, pp. 17-59. Um discípulo de Abelardo, o papa Inocêncio III, tenta uma formulação de compromisso, algo incongruente: *aestimatio certa*. Cf. Michauld-Quantin, P., “Aestimare et Aestimatio” in *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma: Ateneo, 1970, pp. 9-24.



entenderei”³². Na realidade, trata-se de uma das mais famosas citações de Agostinho. Ou melhor, da *Bíblia* de Agostinho, pois “se não credes, não entendereis”, é uma variante que Agostinho lê no livro bíblico de *Isaiás* (Is 7, 9).

Para Agostinho (e para o agostiniano Anselmo), a fé serve como que de bússola e como motor para que a razão realize sua verdadeira natureza, afastando-se do sensível e voltando-se para o inteligível. Isto é, de maneira declaradamente platônica (provavelmente referindo-se a uma passagem do *Timeu*, 29c-d, em que Platão usa “*pistis*”, “*fé*”, neste sentido)³³: deve-se inicialmente *crer* no suprassensível para que se possa realizar a ascense que nos leva da contemplação dos sensíveis à Ideia, dos belos corpos à contemplação do Belo ideal.

Felizmente, temos uma passagem de Agostinho em que sua compreensão da relação entre fé e razão é exemplarmente explicitada.

Consêncio, um correspondente de Agostinho, pede a ele uma exposição doutrinal “com base *apenas na fé*, sem recorrer aos argumentos complicados dos filósofos”. E isso por uma forte razão: a crença é acessível a todos; a razão, apenas a uns poucos privilegiados. Ora, lembra Consêncio, a verdade deve ser apresentada a todos.

Em sua resposta, Agostinho diz que a demanda de Consêncio é equivocada, pois, como se trata de esclarecer os dogmas da religião, isto só pode ser feito *racionalmente*. Nem poderia haver oposição entre fé e razão, uma vez que somos, naturalmente, racionais. E Agostinho delimita com precisão a relação entre ambas, fé e razão:

que, portanto – em certas coisas pertinentes à doutrina da salvação, as quais ainda não conseguimos perceber *pela razão*, mas um dia conseguiremos – a fé precede a *razão*, fé pela qual o coração é purificado para que capte e suporte a luz da *grande razão*, também isto concerne sim à razão. E por isso foi dito *racionalmente* pelo profeta: ‘Se não credes, não entendereis’ [Is, 7,9].

Há uma relação de mútua complementaridade entre fé e razão, por meio da qual a fé tem como função “purificar a alma” e impulsionar a razão para que aquilo em que se crê venha a ser racionalmente compreendido: a fé, embora absolutamente necessária, é apenas o ponto de partida, o ponto de chegada é “a grande razão”. Daí: “crer para entender”³⁴.

É racional, diz Agostinho, que a fé purifique o coração para que este suporte a “luz da grande razão”. “Purificar o coração” não é, como pode parecer, apenas um imperativo moral (é também, embora não apenas), mas essencialmente o progressivo afastamento do sensível (o “desligar-se do comércio dos sentidos”) em direção à interioridade da alma. Tema tratado tão frequentemente por Agostinho que podemos apenas fazer referência a ele.

Só assim, voltando-nos para o interior da alma, é possível conhecer aquilo que é o mais importante para nosso conhecimento, qual seja: “sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas...”

Retornando ao primeiro capítulo do *Proslógio*, que havíamos deixado de lado:

³² “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia ‘nisi credidero, non intelligam’”. *Proslógion*, cap. I. *Excitatio mentis ad contemplandum deum*, p. 100.

³³ Cf. Agostinho, *A trindade*. Trad. de A. Belmonte. São Paulo, Paulus, 1995²; IV, xviii, § 24.

³⁴ Estou me valendo da tradução e da análise feita por Moacyr Novaes em *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso, 2007, pp. 93 e ss. As Cartas citadas são as de número 119 e 120.

E agora, homenzinho, foge por um momento das tuas ocupações, esconde-te um pouco dos teus tumultuados pensamentos. Afasta os teus cuidados e posterga tuas tensões laboriosas, vai um pouco a Deus e repousa um pouco nele. 'Entra na cela' [no quarto] da tua mente, exclui tudo que não seja Deus e que te ajuda a ficar buscando-o, e, 'de porta fechada', busca-o³⁵.

Isto é, *quaerendum eum / quaere eum* (buscando-o / busca-o), como na expressão *fides quaerens intellectum*. Não se trata aqui de analisar este parágrafo inicial, bastam algumas indicações. Por exemplo, o *homuncio*, que traduzi por "homenzinho", remete de imediato ao primeiro parágrafo das *Confissões* de Agostinho, que se inicia dizendo que quem pretende louvar ao Deus *magno* é um homem, "esse fragmento qualquer da tua criação (*aliqua portio creaturae tuae*)"³⁶. A expressão "entra no teu quarto e, fechada a porta, ora" é uma citação do *Evangelho de Mateus* (6, 6).

Na realidade, não citamos mais do que as linhas iniciais de um texto que se estende por três páginas (sem paragrafação no original), invocando a Deus e mostrando como e por que tal invocação é necessária para sustentar que "se não creio", isto é, se não sei que devo me afastar do "tumulto dos sentidos", "não compreendo". E é a isso que faz referência o "portanto" com que se inicia a exposição do argumento.

Posto o que foi dito no capítulo I, "trancado na cela de minha mente" – *e só assim* –, faz sentido apresentar o argumento (nisso, pelo menos, Karl Barth tem razão).

Voltemos a Gaunilo, o patrono de todos os críticos do argumento. O que faz ele? Não apenas critica o que Anselmo não disse, como não ouviu o que ele disse. Se o *insipiens* não compreende, se não se dá ao trabalho de praticar a ascese anterior necessária para adentrar a própria mente e afastá-la de tudo mais que não Deus, então não entende por que não faz sentido passar do "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado" para a natureza do "maior do que todos". O interior da alma, onde nos encontramos, só permite o pensamento. Tal é o sentido do apelo de Anselmo à "consciência e à fé" de seu interlocutor. Apelo que, sem relaxar o programa que limita o argumento à "necessidade da razão" e à "clareza da verdade", exige o papel *racional* da fé tal como concebida por Agostinho.

Aqui, podemos valer-nos da sabedoria de outro grande leitor de Agostinho (pelo menos do *Augustinus* de Jansenius...), Pascal, que, numa passagem célebre sobre o "cogito agostiniano", lembra que tanto faz que as *palavras* de Agostinho e Descartes sejam as mesmas, porque, afinal, eles não estão pensando a mesma coisa e não consta que Agostinho tenha estabelecido "um princípio firme e seguro de uma física inteira, como Descartes pretendeu fazer"³⁷.

É possível, sim, fazer uma colagem de citações de Descartes que dizem praticamente as mesmas *palavras* de Anselmo (e inclusive mostrar as relações entre o argumento sobre a existência de Deus na "Terceira

³⁵ "Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. 'Intra in cubiculum' mentis tuae, exclude omnia preter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et 'clauso ostio' quaere eum". *Prosligion*, cap. I. *Excitatio mentis ad contemplandum deum*, op. cit., p. 97.

³⁶ Agostinho, *Confissões*, L. I, i, 1. Trad. de L. Mammì. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2017², p. 37.

³⁷ "Gostaria de perguntar a pessoas equânimes se este princípio: 'A matéria é de uma invencível incapacidade natural para pensar', e se este outro: 'Penso, logo sou', são, com efeito, os mesmos no espírito de Descartes e no espírito de Santo Agostinho, que disse a mesma coisa doze séculos antes. Na verdade, estou bem longe de dizer que Descartes não seja seu verdadeiro autor, ainda que ele não os tenha tomado senão da leitura deste grande santo, pois sei quanto há de diferença entre escrever uma palavra ao acaso, sem fazer uma reflexão mais longa e mais extensa, e perceber nesta palavra uma série admirável de conseqüências que prova a distinção das naturezas material e espiritual, e de fazer dela um princípio firme e seguro de uma física inteira, como Descartes pretendeu fazer. Pois, sem examinar se ele alcançou sucesso em sua pretensão, suponho que ele o teve, e é nesta suposição que digo que esta palavra é tão diferente em seus escritos da palavra de outros que a disseram *en passant*, quanto um homem pleno de vida e força é diferente de um homem morto". Pascal, *De l'esprit géométrique. Œuvres*. Ed. L. Brunschvicg. T. IX, pp. 284-285. Cf. Gouhier, H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Paris: Vrin, 1978. Esp. "Un texte célèbre de Pascal", pp. 140-146.

meditação” e o de Anselmo³⁸), mas isso não quer dizer que estivessem pensando o mesmo. E a principal diferença é justamente que, assim como Agostinho, e ao contrário de Descartes, Anselmo tampouco estava interessado numa física, nem nas coisas naturais.

Quer dizer, não se deve esperar, como em Descartes, uma “Sexta meditação” (que apresente as razões a partir das quais se pode “concluir a existência das coisas materiais”): não há qualquer motivo para deixar a “cela da mente” e voltar ao tumulto das coisas sensíveis. Depois que se adentra a alma, o que é que se pode querer lá fora? O lugar natural, digamos assim, das almas racionais não é a contemplação da verdade, isto é, de Deus?

Só o estado presente, *infralapsário*, posterior à corrupção da vontade humana pode impelir-nos a isso. Uma saborosa anedota de Agostinho conta a tentativa de seu amigo Alípio de só ceder aos rogos dos companheiros e acompanhá-los ao circo (o velho circo romano...) com o firme propósito de manter os olhos fechados para não participar daquela abominação. Apenas para se ver, poucos minutos depois, urrando desvairadamente como toda a multidão³⁹. Não é nada fácil, para nós, na vida presente, permanecer no interior da própria alma, com a porta fechada para os sentidos. Mas apenas porque estamos afastados de nossa natureza.

Daí que, mesmo quando se compreende o argumento de Anselmo, não se deve esperar que ele “exerça grande efeito sobre os espíritos”.

O argumento de Anselmo só funciona em seu lugar próprio, o pensamento. As duas posições que são contrapostas são “penso que Deus é ‘algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado’” e “penso que Deus não existe”. O argumento mostra que a segunda não pode ser pensada sem contradição. Portanto, se não sou *insipiens*, isto é, se sou racional, sei que *não posso pensar* que Deus não existe e que Deus, sem dúvida, existe tanto no intelecto quanto na realidade (na “coisa”).

Repetindo literalmente a última frase do argumento (e do cap. II do *Proslógio*) que acabamos de lembrar: *existit ergo procul dubio aliquid quo nihil maius cogitari non valit, et in intellectu et in re.*

Mesmo deixando de lado a mudança, na mesma página, de “*nihil maius cogitari possit*” para “*nihil maius cogitari non valit*”⁴⁰; deixando de lado que Anselmo está usando *existere*, e não *esse* (“ser”) para se referir a Deus, resta que a tradução de *res* é quase impossível. *Res* é, em português, “coisa”. “Realidade”, evidentemente, é um termo derivado de *res*: seria algo como “coisidade”. A diferença de sonoridade apenas disfarça nosso desconforto. Embora Anselmo sustente que Deus deva ser pensado como existente *fora* do intelecto, não está dizendo que se deve pensar que Deus “existe” como existe uma “coisa”, ou que existe na “realidade”, como dizemos de coisas sensíveis ou materiais (basta continuar a leitura do *Proslógio* para que se tenha certeza). Daí que isso que minha mente racional agora sabe que não pode ser pensado como inexistente só é evidente na alma.

Ora, para nós, a “cela da mente com a porta trancada” é uma imagem bastante claustrofóbica (ainda mais mantendo “cela” mesmo, em vez de modernizar a palavra latina para “quarto”, que é o que significa “cela” em latim e não “prisão”, como para nós). Mas estamos nos esquecendo que, para os agostinianos, é ao ingressar na “cela da mente” que se descortinam as vastas salas do “armazém”, ou do “palácio da memória”,

³⁸ Veja-se Gilson, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1967³.

³⁹ Agostinho, *Confissões*, L. VI, viii, 13, op. cit., pp. 155-156.

⁴⁰ O “não é válido” define o argumento: o que não é válido é sustentar que “aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado” tem ser/existe no intelecto, mas não na realidade.

nas quais pode, na medida das nossas forças, brilhar a luz inacessível de Deus que nos permite ver as *ideias*, “mediante a participação nas quais se faz com que seja tudo o que é, do modo que é”.

Continuo citando Agostinho, para quem “não se deve esperar a verdade dos sentidos”: a alma racional purificada,

iluminada por aquela luz inteligível, enxerga as razões em cuja visão encontra a felicidade suprema, não pelos olhos do corpo, mas por aquele olho principal no qual se sobressai, isto é, por sua inteligência. Razões que, como foi dito, é lícito chamar de ideias [...] e só] a pouquíssimos é dado ver o que é verdadeiro⁴¹.

Parece claro que o pano de fundo que legitima o argumento de Anselmo é bem mais um determinado “programa *filosófico*” do que “teológico”, como pensa Barth.

Na geração seguinte à de Anselmo, o grande mestre filosófico foi Pedro Abelardo. A *História da Filosofia* de Hegel atribui a “estes grandes homens”, Anselmo e Abelardo, terem elaborado a teologia a partir da filosofia. Anselmo polemizou diretamente com o primeiro professor de Abelardo, Roscelino de Compiègne, atacando seu “nominalismo”⁴².

Abelardo, ao inclinar-se para uma opção filosófica assumidamente aristotelizante, parece inverter o mote agostiniano “crer para compreender”. Como diz ele (que conhecia muito bem seu Agostinho), “não se pode crer sem entender” (“inteligir”, “compreender”), e é, literalmente, *ridículo* falar sobre aquilo que nem os que ouvem, nem os que ensinam podem inteligir, compreender⁴³.

Não surpreende que, com a avassaladora maré montante da recepção latina de Aristóteles, o argumento de Anselmo tenha uma pífia fortuna durante a Idade Média, tendo que esperar outro momento filosófico para florescer novamente.

Dentre as incontáveis referências modernas e contemporâneas ao argumento, termino lembrando uma que me parece particularmente aguda, de um filósofo bastante fora de moda, embora talvez dos mais necessários atualmente:

“A razão não pode se estancar nas coisas sensoriais”; somente quando ela remonta ao ser primeiro, mais elevado, necessário e só objetivo para a razão, é ela satisfeita. Por quê? Porque somente neste ser encontra-se ela em si mesma, porque somente no pensamento do ser supremo é posta a suprema essência da razão, é atingido o mais alto grau de abstração e de pensamento e sentimos em nós em geral uma lacuna, um vácuo, uma falta; logo, sentimo-nos infelizes e insatisfeitos enquanto não atingirmos o último grau de uma faculdade, enquanto não a levantarmos ao *quo nihil maius cogitari potest*, enquanto não levarmos até a mais alta perfeição a nossa faculdade inata para esta ou aquela arte, esta ou aquela ciência. Porque somente a mais alta perfeição da arte é arte, somente o mais alto grau de pensamento é pensamento, razão. Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ela é na verdade [...]. Deus como um ser metafísico é a inteligência realizada em si mesma, ou inversamente: a inteligência realizada em si, que se pensa como um ser absoluto, é Deus como ser metafísico.

A citação é de *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach⁴⁴, exprimindo com toda a propriedade, parece-me, a essência do argumento de Anselmo. Como, aliás, já estava explícito no texto de Sêneca, logo depois do *nihil maius excogitari potest*: *Deus totus ratio est*.

⁴¹ Agostinho, “As ideias”, trad. de M. Novaes, *Discurso*, São Paulo, 2010, v. 40, pp. 377-380. A questão *de ideis* é a questão XLVI das *Oitenta e três questões diversas* de Agostinho. Que não se pode esperar a verdade “a partir dos sentidos corporais” (“Non est igitur expectanda sinceritas veritates a sensibus corporis”) se lê na questão IX da mesma coletânea. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher. Turnholt: Brepols, 1975, p. 16.

⁴² Cf. Anselmo, “Epistola de incarnatione verbi, posterior recensio” in *Opera omnia*, op. cit., II, vol. 2, pp. 1-35. Veja-se, por exemplo, Parodi, M., e Rossini, M., a cura di, *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*. Milano: Unicopli, 2000.

⁴³ “Nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis predicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent”. Abelardo, *Historia calamitatum* in *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Ed. D. E. Luscombe. Oxford: Clarendon, 2013, Ep. I, p. 54.

⁴⁴ Feuerbach, L., *A essência do cristianismo*. Trad. de J. da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 65-66.

Referências bibliográficas:

1. Anselmo de Cantuária e Gaulino de Marmoutier

Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Friedrich Frommann, [1938-1961] 1984. 6 vols. em 2 tomos.

ANSELMO DE CANTUÁRIA, “Monólogo. Proslógio. Resposta de Anselmo a Gaulino” in *Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo. Os pensadores, VII*. Trad. e notas de A. Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 7-99, pp. 101-129, pp. 135-146.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion*. Texte de la éd. Schmitt. Intr., trad. et notes par M. Corbin. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 1. Paris: Éd. du Cerf, 1986.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*. Intr., trad. et notes par M. Corbin et A. Galonnier. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 3. Paris: Éd. du Cerf, 1988.

Gaunilonis quid ad haec respondeat quidam pro insipiente in *Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1984, I, pp. 125-129.

GAUNILLO DE MARMOUTIER, “Livro em favor de um insipiente” in *Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo. Os pensadores, VII*. Trad. e notas de A. Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 129-135.

GAUNILLON, “Ce que quelqu'un peut répondre au non de l'insensé” in ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion*. Texte de la éd. Schmitt. Intr., trad. et notes par M. Corbin. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 1. Paris: Éd. du Cerf, 1986, pp. 289-297.

2. Fontes

AGOSTINHO, *A trindade*. Trad. de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995².

AGOSTINHO, “As ideias”, trad. de M. Novaes, *Discurso*, São Paulo, 2010, v. 40, pp. 377-380.

AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. e prefácio de L. Mammì. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, [2017] 2017², ed. rev.

AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL, 44A. Turnholt: Brepols, 1975.

“Catalogus librorum Abbatiae Beccensis circa Saeculum Duodecimum”, ed. F. Ravaisson “Ad opera Lanfranci appendix” in *Patrologia Latina*, v. 150. Turnhout: Brepols, [1850] 1989, cc. 769A-782.

FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*. Trad. de J. S. Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

GUILHERME DE SÃO TEODORICO, “Disputatio adversus Petrum Abaelardum” in *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide. Opera omnia V*. Ed. P. Verdeyen. CCCM, 89A. Turnholt: Brepols, 2007, pp. 13-59.

PASCAL, “De l'esprit géométrique” in *Œuvres de Blaise Pascal*, T. IX. Ed. L. Brunschvicg. Paris: Hachette, 1914, pp. 229-294.

PEDRO ABELARDO, “Epistola I [Historia calamitatum]” in *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Ed. D. E. Luscombe. Oxford: Clarendon, 2013, pp. 2-121.



SÊNECA, *Questions naturelles*. Texte établi et traduit par P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

3. Comentadores

BARTH, K., *Fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. [1931]. Trad. de R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000.

BERRY, P., ed., *Correspondence between Paul and Seneca, A.D. 61-65*. Lewiston: Mellen, 1999.

COLISH, M. L., *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. T. 1. Stoicism in classical Latin literature*. Leiden: Brill, 1990².

DE MURALT, A., *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. Paris: Vrin, 1995.

FAUSTO, R., “Pressuposição e posição: dialética e significações ‘obscuras’” in *Marx: lógica e política, II*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 149-179.

GILSON, É., “Sens et nature de l’argument de saint Anselme”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1934, 9, p. 5-51.

GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1967³.

GOUHIER, H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Paris: Vrin, 1978.

MICHAULD-QUANTIN, P., “Aestimare et Aestimatio” in *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma: Ateneo, 1970, pp. 9-24.

NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso, 2007.

OLIVETTI, M., *L’argomento ontologico. The Ontological Argument. L’argument ontologique. Der ontologische Gottesbeweis*. Padova: CEDAM, 1990.

PARODI, M., e ROSSINI, M. (org.), *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*. Milano: Unicopli, 2000.

TIMOSSI, R. G., *Prove logiche dell’esistenza di Dio da Anselmo d’Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*. Genova: Marietti, 2005.

Recebido em 22 de fevereiro de 2021. Aceito em 21 de março de 2021.